All'Illustre Prof. Cosimo Bertacchi
con reverente animo
l'A.

F. A. CANNIZZARO

LE ORIGINI RELIGIOSE

DELL'INDIA E DELLA GRECIA

SECONDO P. REGNAUD

ROMA
TIPOGRAFIA DELL'UNIONE COOPERATIVA EDITRICE
Via di Porta Salaria, 23-A

1895

F. A. CANNIZZARO

LE ORIGINI RELIGIOSE DELL'INDIA E DELLA GRECIA

SECONDO P. REGNAUD (1)

La quistione della genesi e dello sviluppo dei miti e dell'avvenire più o meno religioso dei popoli civili è, per più ragioni, lontana da ogni soluzione. I problemi che in essa si nascondono sono tanti e vari, e ognuno di essi è di tale complessità, che si può dire li copra ancora il velo d'Iside, nel quale le indagini scientifiche di pochi ricercatori han fatto soltanto qua e là qualche strappo.

Fra le dottrine mitiche, con varia fortuna in questo secolo succedutesi l'una all'altra, incomplete tutte nei metodi asserviti ad apriorismi appannati dall'orpello di una scienza non troppo in armonia colla induzione logica, nessuna ancora ci ha potuto dare un sistema positivo, serio, razionale di spiegazioni. I linguisti, dopo tante elucubrazioni di indubbia dottrina e profondità, e con osservazioni ricavate dall'esplorazione di un solo campo — l'indoeuropeo — sono arrivati a questa conclusione: hanno accertato l'identità primitiva di *Dyaus-pitàr* con Ζεῦς πατὴρ e *Juppiter* e conseguentemente che l'idea della divinità nei popoli di razza indoeuropea appartenga al periodo proetnico o unitario, avanti cioè che le varie nazionalità si siano disperse

(1) P. Regnaud, *Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce.* Paris, E. Leroux, 1894.

2-c

colle emigrazioni. Ma, si chiede, come s'identificano gli altri dei? In qual guisa si sono linguisticamente sviluppati tutti i miti della razza? Quanti di essi furono tolti ai popoli coi quali le tribù emigranti si trovarono in contatto? E, sopratutto, qual'è il processo evolutivo psichico e linguistico pei miti dei popoli non ariani? Di fronte a tante incognite, che da cinquant'anni sono rimaste problemi irresoluti, la dottrina dei linguisti ha dato invano di cozzo. I sociologi, evemeristi, trovando dovunque lo spirito di un defunto, che abbia esercitato la propria superiorità nel gruppo sociale in cui è vissuto, si arrestano, a mezzo le loro ricerche, non facendoci osservare tutte le trasformazioni che nel dominio del fatto mitico accadono perchè le credenze acquistino forza viva di religione. Gli antropologi-folkloristi, se ci hanno additato in parte il metodo d'investigazione per le più rozze credenze, e per cogliere la tradizione comparativamente nei popoli civili e nelle tribù selvagge, raramente sono usciti dalle generalità per venire all'analisi qualitativa e quantitativa dei miti che abbiano assunta forma concreta, determinata, stabile. Ed è naturale: qui viene il lavoro speciale del glottologo e del filologo.

La questione del metodo quindi in mitologia comparativa — e perciò nella storia delle religioni — è, come in tutte le discipline che assurgono a dignità di scienza d'importanza capitale, e noi non possiamo prescindere da essa se vogliamo razionalmente tentare questo lato dell'attività psichica dell'uomo per averne responsi che abbiano valore sociologico e preparino la mente a soluzioni di più ardui problemi.

Oggi anzichè unità di metodo nella ricerca, e sicurezza di fatti nella interpretazione dei vari miti, si ha instabilità del primo, e — quand'anche sia adoperato lo stesso sistema d'investigazione — moltiplicità di spiegazioni: dove un mitografo vede una sopravvivenza di stati sociali sorpassati dalla civiltà, un altro trova una credenza nello spirito di un antenato o di un capo-tribù, un terzo crede ad una personificazione del viaggio solare, mentre altri obietta di riconoscere l'aurora, o le nubi, o uragani, e così va dicendo. Di qui una confusione senza limiti e spiegazioni più fantastiche degli stessi miti.

In tanto dissidio scientifico, e nella discrepanza di opinioni [illegible]sentano l'assurdo, ecco una nuova opera su tale argomento,

degna per più ragioni di essere analizzata nelle sue singole parti e additata al pubblico che pensa. L'autore di essa, il signor Paolo Regnaud, è l'illustre professore alla facoltà di Lione, già noto nel mondo scientifico per una lunga serie di studi glottologici, mitologici e filosofici che gli hanno assicurato una fama indiscussa di ricercatore originale e positivo, di profondo pensatore, di geniale erudito.

Il libro che egli presenta al lettore e sottopone al controllo della critica è venuto fuori da una serie di conferenze tenute alla facoltà Lionese ed al museo Guimet di Parigi durante il '92 e '93 intorno all'origine ed al primo sviluppo della religione e della tradizione nell'India e in Grecia. Esse trovano il loro addentellato, sia pel metodo che per l'interpretazione, nel primo volume, già pubblicato, di un'opera sopra *Il Rig-Veda e le origini della mitologia indoeuropea,* della quale la seconda parte non ha visto ancora la luce.

Premettiamo che il signor Regnaud, per la interpretazione vedica, rigettando, come Roth, Bergaigne, Bloomfield, qualunque spiegazione che non venga fuori dallo stesso testo vedico, e per non agitarsi nel circolo vizioso dei precitati, cerca di elevarsi — com'egli dice — dalla tradizione braminica alla indoeuropea, di sostituire, cioè, i dati dell'etimologia e della linguistica comparativa a quelli del sistema indigeno. Per questo lato, malgrado ci siano molti dissensi tra lui e gli altri linguisti che adoprano i commentari braminici, egli si riattacca strettamente pel mezzo e pel campo di ricerca alla scuola linguistica; ed è ancora un discendente, mutato attraverso i tempi e le generazioni, di M. Müller e di Adalberto Kuhn. Gli è perciò che il libro porta sulla prima pagina, come proprio blasone, il celebre motto di E. Scherer: *Le mot c'est l'artisan des idoles;* e quindi fin dalle prime parole l'autore ripudia, come una lebbrosa, la scuola folklorica che pur oggi è chiamata quasi a braccetto da Max Müller, padre nobile, per così dire, della linguistica; e assorbe, come del resto è mestieri che avvenga, l'evemeristica, la quale, se per la fama di H. Spencer è diventata una scuola, non rappresenta in fondo che un grave errore di esagerazione, poichè riduce a legge costante ciò che è sempre fenomeno di un'altra legge ben più generale e profonda: l'animazione di tutto il creato.

*
* *

Riassumiamo il libro di Regnaud:

Evitando la *quaestio vexata* dell' unità etnologica indoeuropea e del luogo d'origine donde la supposta razza si è sparsa e propagata nel mondo — per il doppio fatto della prima identità linguistica, e per l'unità rudimentale di un certo stato di cultura collettiva — l'autore ammette che vi siano stati, in epoca preistorica e per lungo spazio di tempo, mutui rapporti tra i vari rami indoeuropei. A questo stadio corrisponde — poichè il nome di Dio è identico in quasi tutti i popoli ariani — la nozione del divino, da cui un cumulo di idee religiose, accompagnate dal sacrifizio, di che è fatta menzione nei più antichi documenti che vanno dall'India a Roma, dalla Grecia all'Iran, ecc. Il sacrifizio quindi va considerato come il culto per eccellenza, e forse, in origine, unico della razza, e fa d'uopo partire da esso per studiare la religione indoeuropea. Il documento perciò che può darci maggior luce è il Rig-Veda, il più originale dei sacri libri indiani e il più antico della razza; per la Grecia sono i poemi Omerici ed Esiodei e gl'inni Orfici; senonchè nell'India l'ortodossia bramanica, che fu quasi una confederazione, ci diede una unità religiosa maggiore che non in Grecia, dove le condizioni politiche e geografiche fecero entrare altre formule e pratiche nuove a scapito dell'omogeneità. Così l'India ha conservato le sue raccolte di canti sacri primitivi, perdute dalla Grecia e sostituite colle succennate opere. Gl'inni per l'autore hanno solo lo scopo di accompagnare il sacrifizio, onde questa religione originaria consisteva unicamente nell'atto liturgico che essi descrivono. Se i riti del sacrifizio formavano tutta la liturgia tanto nell'India che in Ellade, si deve inferire quindi che la sorgente bisogna cercarla nel periodo proetnico, e perciò che il sacrifizio è la forma esteriore e pratica della religione indoeuropea. In che cosa, si domanda l'autore, consisteva il sacrifizio? Esso è una cerimonia compita coll'accensione del fuoco, e il mantenimento solenne di questo, mercè l'aiuto di un liquido infiammabile e accompagnato da un canto ritmico consacrato all'apologia della cerimonia, cioè ad augurare che si compia ed a celebrare tale compimento. A ciò provare, l'autore esamina le parole greche e sanscrite che indicano il sacrifizio, e mostra che tutte si appli-

cano alla parte che i due elementi — libazioni e fuoco prodotto e nutrito da queste — hanno nel rito sacrificale. A chi obietti che è incompleta la definizione del sacrifizio e cerchi in esso la comunicazione tra gli uomini che dànno le offerte e gli dei che le ricambiano coi loro buoni uffici, l'autore soggiunge che se tale idea trovasi in Omero, non si può asserire che sia primitiva e bisogna escludere che sia vedica. Quale lo scopo del sacrifizio dunque? Quale la causa della religione? Forse l'Idea di Dio? Non è quest'essere indipendente dalle forze naturali che non cade sotto i sensi; ipotesi mistica posteriore che l'uomo primitivo è incapace di fare. La prima offerta non è per gli dei; è pel fuoco stesso che si accendeva e manteneva con solennità; nulla di mistico in origine era in tale costume: la sua origine è nel bisogno e nell'uso. Il fuoco sacro è una forma scelta dal fuoco domestico, quotidiano elevato via via a fuoco di lusso e divenuto tradizionale per uno sdoppiamento spiegato dalla necessità di conservare il focolare perpetuo, in un'epoca in cui era difficile accenderlo ad ogni bisogno. Diventa sacro allorchè cessa di essere considerato come utile. Inoltre: tenuto in seno alle famiglie fu simbolo di perpetuità e di mutua indipendenza e ciò contribuì a rendere solenne la cerimonia sacrificale.

La natura dell'offerta vedica ci presenta il sacrifizio primitivo con carattere ateo: essa è essenzialmente combustibile: unico scopo è di tenere acceso il fuoco sacro e ciò accadeva per conservare un uso nato dal bisogno. Più tardi vennero le offerte di animali. La innovazione nacque da una falsa interpretazione di giuochi di parole, poichè furono prese in senso proprio le metafore colle quali s'indicavano per agnelli o vacche le sacre libazioni. Quanto agli inni, questi dapprima furono semplici slanci di provocata gioia o *memento* per eccitarsi alla cerimonia sacra, e per eccitare gli elementi del sacrifizio per tale circostanza personificati; e quelli del Rig non propiziano il sacrifizio che per sè stesso; essi ci dànno per tale ragione testimonianza dell'anteriorità della cerimonia rispetto alla religione, intesa questa come la disposizione dello spirito sotto cui l'uomo pensa ed agisce rispetto agli dei. La religione nasce perciò dal sacrifizio quando il timore e la venerazione trovino nell'uomo residenza fissa, e il sacrifizio serve di legame coll'idea di Dio. Vediamo ora come questa nasca dal sacrifizio.

L'autore combatte qui (cap. II) contro Goblet d'Alviella e tutti gli evoluzionisti Tyloriani una grande battaglia, sostenendo anzitutto che l'obiettivazione dell'*io*, prodotto per sdoppiamento di coscienza, in base di che il selvaggio anima l'universo, è inverosimile. Per sapere donde nasca lo spirito religioso dei selvaggi, propone l'altro quesito, se, cioè, tali credenze siano in essi spontanee o importate, e si decide per quest'ultima soluzione; poichè se le credenze dell'Asia poterono farsi strada fra' popoli civili, *a fortiori* devono essere state importate presso i barbari per via di scambi sociali e sopratutto per opera dei missionari. Così conclude guardando l'estensione dei racconti di origine ariana e l'assenza completa di ogni indice sicuro di smorzamento dello sviluppo religioso presso le popolazioni preariane dell'Europa. Qui è chiaro che l'autore è vittima del pregiudizio ariano: e invero una vera e propria religione primitiva indoeuropea non è possibile ricostituire; nessun argomento solido ci dice che non sia nata come tutte le altre dei popoli più bassi nella scala umana, e non abbia fin dapprincipio assimilati elementi di altri culti. Quanto alla scomparsa di riti, cerimonie, credenze dov'essa è passata, oppugnata vivamente dall'autore, non credo che si debba considerare come naturale sviluppo psicologico la eterogeneità che esiste nei vari rami da essa prodotti: le differenze, non soltanto nelle modalità, fra la mitologia greca e romana, e di queste con quelle dell'India e dell'Iran, che sono ben distanti fra loro, secondo ogni probabilità si debbono interpretare come assorbimenti di altri culti. Quando l'autore, per spiegare la civiltà dei Papuas e degli Ottentoti, ricorre a quanto si sa sulle popolazioni lacustri — senza pensare che il noto intorno a queste è una infinitesima parte, di fronte all'ignoto che è quasi la totalità — capovolge il sistema di prove in un vero paralogismo ed è costretto a lavorar di fantasia.

Analizzando le parole *devas*, διὸς, *dei*, conclude che indichino i fuochi sacrificali; *amriti*, *arthana*, ἀμβρότοι, applicate più tardi agli dei, in origine significano *non-morti*, *risplendenti*. Dichiara, esaminando il soggiorno degli dei, l'identità di Urano, Olimpo, Etere, che racchiudono in sè l'idea di luminoso, di caldo, e si riannodano perciò al culto del fuoco e dei *devas*, come l'Ida, l'Elicona e Delo che piglian forma di monte da quella delle fiamme. E deità del fuoco sono i capelli di Giove e le Ore; così

è dio-fuoco Indra che uccide Vritra, l'ostacolo delle acque, cui è parallelo in Grecia Apollo uccisore del serpe Pythone, e ugualmente dio del fuoco è Varuna che unisce le acque della libazione (metaforicamente fiumi) col fuoco, cui risponde l'olimpico Zeus che governa e cielo e terra, e a cui si riferiscono nella mitologia greca formole corrispondenti alle vediche per Varuna. Tale mito trova nel libro un capitolo a sè (il III), in cui sono investigati tutti gli stadi di sviluppo della sua personalità. Dyôs-Zeus, il brillante, il luminoso, il *devas* vero, è la cosa luminosa per eccellenza: il giorno, la luce, che nel Rig per l'autore è sinonimo di Agni, il fuoco. Di tal guisa il suo muggito, la sua voce, i rumori che fa, indicano il crepitio del sacrifizio. Nel Rig esso ha tutte le qualità per divenire in Grecia il Zeus antropo-zoo-morfo: è padre, sposo, ecc.; e l'esegesi vedica, sostituendo il senso proprio al figurato, ha fabbricato la sua persona su queste particolarità. Sulla scorta del Rig, di Omero, di Esiodo, P. Regnaud, esaminando la genealogia, la nascita, la fanciullezza di Zeus-Dyôs, la sua lotta coi Titani, trova sempre la conferma del contrasto tra l'elemento femminile oscuro: le libazioni, e il maschile luminoso: il fuoco, che talvolta assume forme feminee sotto l'apparenza di fiamma, come nel caso di Pallade-Athena che salta fuori armata dalla testa di Giove. La quantità di argomenti, tratti tutti dall'analisi delle parole, messi fuori dall'autore in appoggio della sua tesi, è ammirevole; ma noi non possiamo ritenerli tutti validi se non avremo prima un ponderato esame; e dato pure che valgano per gl' Indiani e pei Greci, e, vogliamo concedere, anche per gli altri popoli indoeuropei — malgrado l'autore non allarghi per questi le sue ricerche — non si possono adattare alla genesi psichica dei miti di altri popoli an-ariani. E l'ipotesi che il tessuto mitico sia esclusivamente per gli Ariani originario, è un assurdo: tale oggi lo dimostrano fatti.

Dopo questa scorreria nel campo degli dei, l'autore torna alla questione generale sulla *Origine dei miti* (cap. IV). Rigettando la scuola allegorica di Creuzer e Görres, quella che cerca nei miti alterazioni di racconti biblici, l'evemerismo vecchio e nuovo, la dottrina dei mitografi che trovano personificazioni dei fenomeni naturali, e infine quella che trova in essi errori di senso, allucinazioni, sogni, ecc., l'autore opina che " fra tutte le teorie mitiche la più vicina alla verità è quella della scuola che, dan-

dole un punto di partenza naturalistico, riattacca i miti a figure di parole e alle personificazioni che ne seguono. Il mito si confonde colla metafora: parte dall'errore che si fa intendendo in senso proprio una espressione figurata... „ Così è accaduto all'origine indoeuropea pei testi oscuri: i testi del sacrifizio degl'inni vedici; obliato il vero senso degl'inni e dei processi di linguaggio poetico che li composero, si videro persone dove eran fenomeni, e furon prese per figure reali le figure di idee. Le metafore vediche si devono alla povertà del soggetto cantato: il sacrifizio. Per via di esse una sola idea si centuplicò. Stabilito ciò, distingue otto categorie di metafore: a) *Oggetto inanimato, designato con nome comune, è rappresentato come oggetto animato;* b) *L'epiteto di un oggetto inanimato, designato da un nome comune, tiene luogo di questo nome, ed è accompagnato d'attributi che rappresentano l'oggetto in questione come animato;* c) *Un elemento del sacrifizio è comparato ad un oggetto inanimato, il cui nome è sostituito al proprio;* d) *Un elemento del sacrifizio è comparato ad un animale o ad un uomo, il cui nome è sostituito al proprio;* e) *L'epiteto di un animale o di un oggetto inanimato, al quale un oggetto sacrificale è implicitamente comparato, tien luogo del nome di quest'animale o di quest'oggetto;* f) *L'oggetto immaginario di una parola, che fa antitesi colla designazione propria o figurata d'un elemento sacrificale, è rappresentato metaforicamente come animato e reale;* g) *Combinazioni di differenti figure che sono state prima indicate e spiegate; da cui tutti i racconti mitici con le loro bizzarrie e metamorfosi;* h) *Una causa del mito molto differente dalle precedenti, ma con identici effetti, è la falsa interpretazione data dagli esegeti indiani dell'epoca bramanica alle parole vediche.*

Dato questo processo logico, ne scaturisce l'affermazione che il Rig-Veda sia un libro primitivo e che primi mitografi siano stati i bramini. Se quest'ultima asserzione è in parte vera nel senso che i bramini allargarono la stoffa mitica, non si può menar buona la prima che, senza argomenti che la coonestino, dimostra come tutta la costruzione di Regnaud sia aprioristica e infondata. Tornando alle categorie suesposte, non vi ha per il Nostro alcun mito indiano o greco che non rientri, malgrado la sua complessa stratificazione, in queste categorie, e siccome queste formule ci riconducono a loro volta alle espressioni metaforiche dei mutui rapporti degli elementi sacrificali, così tutta la mito-

logia indoeuropea scaturisce dallo stile immaginoso, di cui la descrizione e l'apologia dei riti del culto igneo presso gli Ariani sono state la prima occasione e l'oggetto unico.

E qui si apre l'analisi del sacrifizio nelle sue parti, cominciando (cap. V) dalla *voce degli elementi* che lo compongono. Esso presenta due fenomeni: la libazione dalla quale si sprigionano le fiamme e il crepitio prodotto dall'accensione del liquido vegetale o minerale che serve di offerta. Ciò dà ragione all' importanza che nelle descrizioni vediche ha avuto il rumore del fuoco, il quale, combinato coi due elementi sacrificali, ha prodotto una quantità di miti che dànno speciale fisonomia alle idee religiose indoeuropee. Così il *soma pavamana* e *Agni jâta* (ambedue libazioni in fiamme) e i loro sostituti crepitanti sono chiamati *cantori*. Da ciò l'origine dei *rishi* che sono le libazioni multiple; e attributi ignei sono i nomi dei *rishi* vedici: Gotama, Vasishta, Bharadvaja, ecc., ecc.; il crepitio è perciò, come voce, identificato al pensiero, onde il mito di Manù, originariamente Somapensatore, detto padre dei sacrifizi e mutato più tardi in padre degli uomini. Da questo sviluppo psichico traggono la loro vita il mito di *Ida, Sarasvatî, Vac'*, i *kavi*, poeti e profeti, i *Gandharvi*, musici celesti e sposi alle *Apsarase*, le acque della libazione. La stessa sorgente nel dominio greco mette fuori la voce di Giove, il φόρμιγξ di Apollo, Orfeo, Demodoco, Amfione, i cantori armoniosi, e tutti i profeti, fra cui Calcante e Poliphidês, le sibille e le pitonesse, le muse, le sirene, Proteo (= *prathama*, epiteto di Agni), l'aneddoto di Edipo e della Sfinge, nonchè le Baccanti, anello di congiunzione tra la liturgia — che è mitologia in azione — e il teatro. Seguendo la storia ulteriore delle idee cui hanno dato luogo l'osservazione dei fenomeni rumorosi del sacrifizio e le formole liturgiche corrispondenti, si vede per quali transizioni la voce degli dei (o il loro pensiero) è passata, per diventare poscia *entusiasmo poetico* e *profetico*, se si riattacca alle divinità superiori, o *possessione demoniaca*, se deriva dagli dèi inferi.

Rumore degli elementi sacrificali che bruciano è ancora, per Regnaud, la preghiera (cap. VI). Nessuna parola vedica la indica nel senso in cui noi la intendiamo. I preti non chiedevano ai devas alcun favore, volevano solo che apparissero sull'ara al momento del sacrifizio. Tali inviti non avevano nulla di mistico; indicavano solo il desiderio che la libazione si accendesse.

L'autore desume ciò dall'analisi delle radici *Id'* e *Mr'd,* e dall'uso di esse nei testi. Analogamente in Grecia gl'inni orfici, composti di materiali antichissimi e paragonabili nella loro essenza al Rig, sono formule propiziatorie, e non vere e proprie preghiere. Quando il senso reale degli inni si perdette, il culto pigliò nuova forma: l'inno divenne mercato, e la libazione ebbe uno scopo pratico e razionale: accendere il sacro fuoco fu un mezzo di adorazione verso gli dei per averne in cambio largizioni. A questo punto nasce la religione e l'inno è lo strumento del sacrifizio; la preghiera sì in India che in Grecia piglia forma propiziatoria: in Grecia un sacrifizio-scambio tipico è la preghiera di Criseide ad Apollo (*Iliade,* I e IX). Però qui la preghiera non ha carattere dommatico, gli dei si consultano; quelli domestici d'altro canto conservano il loro carattere primitivo sono amici casalinghi. La preghiera è un accessorio della religione, non paralizza lo slancio intellettuale; così è possibile presso di loro Socrate moralista che cerca le basi della morale fuori della religione, ed Aristotile filosofo realista. Nell'India invece dal carattere dommatico della preghiera nasce la pratica volgare della religione, data dai rituali, e l'idealismo panteistico dei Vedanta. Alla scienza realistica si sostituisce un'assoluta sterilità intellettuale. L'avvenire dell'umanità dipendeva invece dall'abbandono delle conseguenze logiche del sacrifizio-scambio e ciò si deve alla Grecia. Intorno alla quistione del sacrifizio-scambio, negato dal Regnaud, malgrado egli si sforzi di esser di una limpida chiarezza nelle sue argomentazioni, non si può disconoscere la mancanza assoluta di serietà nelle prove ch'ei cerca addurre. Osserviamo così di volo che tale problema è stato già da lunga pezza esplorato dal Tylor con una precisione di vedute e una ricchezza di fatti che non lascia più luogo ad alcun dubbio. Quest'insigne autore ci dimostra luminosamente come il sacrifizio sia un mezzo comunicativo e come il suo sviluppo vada dal dono all'omaggio, all'abnegazione; dalla trasmissione dell'offerta materiale fino alla simbolica; dal dono accidentale al tributo periodico, al canone per la protezione; dall'oggetto prezioso intero alla parte di un dono qualunque, al simbolismo per cui i sacrificatori diventano ministri divini (1), e tutto ciò

(1) E. B. Tylor, *Primitive Culture,* trad. francese, vol. 2°, pag. 468-523.

per propiziare. Ugualmente accade presso gl'Indoeuropei. Nel Rig, per esempio, la preghiera è detta *stuti, stotra, stoma, stubh, karu,* ecc., parole che contengono l'idea di lodare: essa è il messaggero degli dei, è strumento protettore e misterioso col quale si acquistano i beni (VIII, 6, 9) e sono innumerevoli le influenze che esercita sugli dei e così fa ottenere all'uomo quanto desidera (VI, 53, 4 e *passim*), è conquistatrice di vacche, di cavalli, di bottino (VI, 53, 10 e altrove). L'uomo vedico chiede al dio che invoca ricchezze e beni materiali e talvolta domanda la gloria e una larga figliuolanza. Ciò non basta al prof. Regnaud? O perchè l'illustre professore di Lione si attacca più agli inni orfici che non ad Omero, quando si sa che questo è anteriore e quelli sono rifazione di tempi relativamente recenti e perciò stesso debbono contenere non dubbie alterazioni? È la tirannia della logica che passa sopra a circostanze di fatto quando da una premessa si vuole tirare una conseguenza necessaria.

Passiamo ora allo studio del sacerdozio (cap. VII). L'autore ci dice che gl'inni vedici parlando del sacrifizio non accennano agli uomini-cantori: essi sarebbero cantati dagli dei, e quindi, per imitazione di voci e parti divine, dagli uomini che sono i loro accoliti e supplenti; l'idea è conforme alla tendenza personificatrice dei Veda, in cui gli dei pigliano aspetto di esseri viventi e indipendenti. Più tardi dove erano annoverati sacrificatori s'interpretò iniziatori di sacrifizi e prototipi di preti e quindi si sostituirono i sacrificatori umani ai supposti sacrificatori divini: al posto degli inni vengono le preghiere. I nomi che presero i preti *adhvaryu, hotar, udgâtar,* erano dapprima epiteti di dei, e specialmente di Soma ed Agni. Tali qualificativi furono presi per appelli numerativi, così si classificarono le funzioni sacerdotali e si distribuirono le parti tra i differenti preti, ed ogni classificazione indiana ebbe carattere artificiale. Qui l'autore discute largamente sulle quattro classi sociali indiane, di cui nel Rig (X, 109); per Regnaud esse sono in origine quattro forme della libazione trasformata in fuoco; cade così l'idea che il regime castale sia d'origine vedica. Come tutto il resto esso è nato da cattiva interpretazione del Rig, e perciò postvedico. La interpretazione si deve ai bramini, è di buona fede e si trova in accordo colla loro utilità. Ecco un punto, come i lettori possono vedere, in cui l'autore si trova in perfetta opposizione con tutto il por-

tato delle scienze moderne e cade in perfetta metafisica per la tesi che lo stringe da tutte le parti. Qui non val proprio la pena di sollevare qualsiasi discussione: l'assurdo è evidente; continuiamo. Come si stabilisce il sacerdozio? Se dapprima ogni *paterfamilias* è un sacerdote, e ciò perchè il fuoco patriarcale è l'origine, secondo l'autore, di qualunque religione, la cosa muta collo sviluppo dell'inno, colla necessità di possedere le varie formule del sacrifizio e coll'accrescimento nei particolari del culto. Dapprima sacerdoti furono i padri, le prime scuole furono quando questi trasmisero ai figliuoli il loro sapere, diventando di tal guisa ereditario il sacerdozio. Un po' per volta una classe speciale si occupò dei Veda e questa concentrò in sè tutti i poteri morali e si fondò la setta bramanica che non fu tirannica, ma pieghevole, e che l'unità rese sterile. In Grecia, invece, l'interesse alla vita sociale degli aedi, il lato laico ebbe maggiore importanza e sviluppò il gusto del reale che più tardi si mutò in vera scienza. La Grecia non ebbe una classe sacerdotale, questa assenza biforcò la tradizione in sacra e laica. La tradizione omerica fu rivoluzionaria di fronte alla religione perpetuata in una certa ortodossia che non disparve affatto ed ebbe suoi rappresentanti nel culto di Bacco, nei misteri Eleusini e nelle cerimonie di Demeter, Persefone, ecc., ecc. Tale ortodossia tenne il sacrifizio e l'inno primitivo, tutto insomma l'organismo escatologico e gerarchico. Il trionfo di Omero su Orfeo è quello della realtà sulla mitologia; assicurò la grandezza e la gloria al mondo greco, che diventò universale, e senza tale trionfo la civiltà sarebbe forse ancora al livello dell'India.

Come da queste premesse si sia sviluppata la concezione dell'Inferno e dei demoni l'autore ci mostra nel capitolo seguente (VIII). L'inferno è per lui l'antitesi grammaticale (non dimentichiamo che il suo sistema è quello dei linguisti) e cosmologico del cielo. Il cielo, il luminoso, il sacrifizio sta in alto; l'inferno, l'oscuro, l'assente di sacrifizio è posto sotto. Se in quello stanno i nonmorti, i *devas*, questo è il soggiorno dei morti, dei demoni che sono gli abbattuti ostacoli malefici del sacrifizio; questi sono non sacrificatori, nemici degli uomini, accoliti degli atei. Il Rig non accenna all'inferno, e se i commentatori han visto demoni sotto gli appellativi di *Rakshas*, *Pani*, *Dâsas*, si sono ingannati; l'autore interpreta questi nomi come epiteti riferentisi ai detentori

fittizi dei doni sacrificali. Nei *Dâsas* egli trova un'umanizzazione per evemerismo di un appellativo di oggetti sacrificali diventato più tardi, come tanti altri, nome etnografico, e messo anche nella vita reale in opposizione ad Aryas, quando questo nome in origine aveva la sola accezione di *attivi, opposti a coloro che legano i doni del sacrifizio.* Or questi impedimenti tutti diventarono per confusione di linguaggio nemici reali e mistici e furono rappresentati come serpenti e draghi, dominatori del mondo e che lanciano fiamme dalle fauci e dalle narici. Da tali concetti si è sviluppata l'idea dell'inferno in India e in Grecia. L'Ade greco e l'Yama indiano dànno prova di ciò; uguale spiegazione ha il Tartaro, e i suoi fiumi Stige, Acheronte, Flegetonte, Cocito che lo circondano. Il loro nome allude al carattere strepitoso delle libazioni semi-infiammate. Caronte sarebbe un mito posteriore nato per necessità logica. Da questi concetti è sorta l'idea del supplizio, e l'inferno diventa così luogo di espiazione e Tizio e Prometeo divorati dagli avvoltoi simboleggiano le libazioni consumate dalle fiamme. Con questi miti vanno quelli delle Chères e delle Moire, padrone delle anime morte, che ripartono il bene e il male e considerate perciò come vendicatrici, come più tardi furon le Erinni. Poi, sempre simboli del fuoco, troviamo Eaco, Minosse, Radamante. Se l'inferno ha carattere tetro, la morale ci dice che là vanno soltanto i colpevoli, pei buoni v'ha il mito dei Campi Elisi e l'Isola dei Felici di Pindaro. Ciò ci dà la ragione del fatto che Virgilio pone accanto Campi Elisi ed Inferno. E siamo già al culto dei morti (cap. IX). Dopo una critica a Spencer che si appoggia su documenti di dubbia autenticità, ed a Fustel de Coulanges che è manchevole nella sua opera per ciò che riguarda l'India, il Regnaud vuole convincerci che il culto degli antenati non ha nulla di primitivo. Per lui è affatto ignoto ai Veda, e l'espressione vedica *pitaras nah,* interpretata per *padri nostri,* secondo l'autore significherebbe invece *le nostre libazioni:* e qui una lunga serie di prove. A chi obietta che nei tempi vedici i morti erano oggetto di cerimonie e che gl'inni ci parlano di felicità gustate in cielo dalle anime dei morti, Regnaud esaminando gl'inni 14, 16, 18 del X ciclo, osserva che nulla in essi vi ha che si applichi al dio dei morti e al culto di questi. Per lui non ci sono che libazioni nere o infiammate; unica realtà sono questi elementi attivi del sacrifizio e chiamati

nel linguaggio vedico *pitris*. Così manca per tutto il periodo vedico il concetto dell'immortalità dell'anima e della vita futura. All'epoca bramanica invece le parole *pitaro nah* pigliarono un senso più naturale e divennero categorie di personaggi divini concepiti come parenti dei morti. La cremazione è la pratica di indicazioni che si credette fossero nei sacri testi; di guisachè essa è nata non da preoccupazioni d'igiene, ma da cattiva interpretazione dei canti vedici. La identica confusione sarebbe avvenuta in Grecia, se non che in Omero troviamo che il cadavere debba bruciare affinchè la ψυχή vada all'Ade. Al sacrifizio si riannoda l'ingresso di Patroclo nell'inferno; e i giuochi funebri e i remi dati in occasione della sua morte simbolizzano elementi sacrificali. Con tale mito concorda anche quello della tela di Penelope. L'identificazione dei padri del sacrifizio cogli antenati ha prodotto a favore di questi la sostituzione del culto: le libazioni e le offerte sono date così alle tombe. Agni nel Rig differesce di molto dai Pitris, ma, guardando bene addentro, il culto di esso non potè uscire dalla religione degli antenati. Il bandolo, per l'autore, ce lo danno le mitologie greca e romana dove lari, eroi, focolare, demoni si confondono e fra le designazioni comuni alle divinità del focolare ed ai demoni nessuna etimologicamente si applica a questi. Scartando l'ipotesi che la confusione sia anteriore alla distinzione vedica fra Agni e i Pitris, Regnaud trae la conclusione che Mani, Lari, Penati siano espressioni sinonimiche simultaneamente date alle fiamme ed agli antenati. Identificando così le due categorie di divinità, trova una nuova e maggior prova che gl'inni primitivi chiamassero padri gli elementi ignei sacrificali e che il culto dei morti sia uscito dalla sostituzione della idea di padri reali a quella di padri liturgici, simbolici. Come questa idea del professor Regnaud sia fuori della realtà di fatto, è facile capire al solo ricordo che il culto dei morti, che più tardi ha accentrato in sè e talvolta sostituito altri culti, è, come è già stato largamente dimostrato, semplice ramificazione dell'animismo primitivo che consiste nella obiettivazione dell'*io* senziente e volitivo in tutto il circostante. Esso trovasi presso gli strati più bassi dell'associazione umana, e nella sua parte minima, come forma di prima fioritura della religiosità umana, pare che la paletnologia lo ponga in un tempo anteriore a qualunque attività in-

dustriale di cui il fuoco sarebbe soltanto il primo passo. Taluno vorrebbe, peraltro, che si trovi presso l'animalità superiore e più particolarmente in alcune specie di scimmie antropomorfe. L'autore forte della sua tesi, non ha creduto opportuno di occuparsi di tutto ciò. Egli ha una scure in mano colla quale abbatte quanto può impedirgli il passo; ma una scure non è un argomento, e tutti i rovi che si posson trovar sulla via hanno diritto prima di essere sacrificati di trovar discussa la loro esistenza.

Gettiamo un rapido sguardo a quanto ci dice l'autore intorno alla condizione delle anime dopo la morte, alla loro trasmigrazione e liberazione (cap. X). Questa dottrina è importantissima perchè da essa è regolata in massima parte la morale. Essa ha per base lo stesso equivoco da cui è uscito il culto dei morti. Nel sacrifizio rivivono i morti, che, come tali, hanno prima ottenuto la non-mortalità, la vita. Il passo vedico I, 110, 4 è il germe della dottrina che appare per la prima volta nelle Upanishad. È chiaro che sia nata come risultato della modificazione di concetti vedici e che i testi sui quali è stabilita siano rifusione e nuovo adattamento di materiali vedici già adoprati negli inni, dove non si allude che a sacrifizi. A questa conclusione arriva Regnaud esaminando un passo della *Brihad-Upanishad*. Una forma di trasmigrazione è la *loka*, originariamente *roka: chiarore*. In Grecia la trasmigrazione s'impersona in Persefone, figlia del fuoco, Zeus, e della libazione, Demeter; e somiglia a tutte le dee nate da Giove. Ciò spiega che essa sia morta coi morti, e viva coi vivi, questi e quelli come l'autore ha detto, elementi sacrificali. In Grecia tale dottrina restò confinata in seno ad alcune sètte religiose e filosofiche; non ebbe mai carattere generale. In Omero infatti non è cenno di essa, mentre era nota agli Orfici, e Platone ne parlò nel mito di Er l'armeno. Se la trasmigrazione rappresenta vita e morte alternative, circolo costante in cui l'elemento liquido diventa igneo, accanto vi si è sviluppata la teoria per la quale, trasformandosi in fuoco sacro, l'elemento igneo acquistava la vita assoluta, definitiva, eterna, effettuando in tal guisa il sacrifizio; onde la dottrina della liberazione, il *devayana*, che si applicò più tardi agli uomini e si potè ottenere per la sapienza e fu parte essenziale della concezione panteistica dei Vedanta. Presso i Greci fu accolta da' neoplatonici e gnostici. Quanto vi ha presso i popoli selvaggi su

queste dottrine è certamente importato, secondo l'autore, da religioni di popoli civili.

Le indagini dell'illustre autore non si arrestano qui. Il capitolo che abbiamo esaminato per ultimo è il ponte di passaggio alla mitologia filosofica. I tre seguenti capitoli lo completano ed illustrano maggiormente. La morale, per il Nostro, è uno svolgimento ulteriore della religione regolata in riti (cap. XI); la nozione di bene o di male non sorge dallo spirito umano in forma astratta, ma nasce da sensazioni concrete: una prova se ne ha nel Rig in cui mancano veri concetti morali. Stabilito ciò, l'autore confutando sempre il noto libro di Bergaigne: *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda,* e più specialmente la ricostruzione della morale vedica che fa nel capitolo *Les liens du péché,* esamina tutte le voci vediche cui si è data interpretazione astratta e ne riporta il significato alla liturgia: come d'ordinario, tutto si riduce ad allusioni dirette al fuoco, alle libazioni, agli ostacoli del sacrifizio; e, per meglio fissare il proprio concetto, traduce l'inno VII, 86 del Rig. Gli dei nel concetto vedico, non osservano, secondo lui, le azioni degli uomini; tale idea invece è nata dall'aver ritorto il vero senso dei testi originali, e riposa sull'assimilazione del fuoco ad un occhio che brilla e vede. L'oggetto dei Veda è sempre fisico; essi ignorano perciò il concetto di peccato. Ciò che era amorale, è diventato morale, e quel che si riferiva agli elementi sacrificali, si applicò all'uomo. Da qui la morale religiosa, e, contravvenendovi, la dottrina dell'espiazione futura. Concetto generato da quello dell'inferno, in cui i morti che lo popolano sono nemici degli dei, come i Titani, Prometeo, ecc. Forma di espiazione umana è l'età del ferro di Esiodo, all'incontro l'età dell'oro è l'emblema del cielo. L'espiazione ha due forme: durante la vita o dopo. Il pessimismo quindi è mitologico. Forma d'espiazione è quella che ha per istrumento la purificazione col bagno e deriva dall'idea che la libazione bagnando il fuoco, lo purifichi; da qui si arriva ai battesimi nei fiumi e nei *tîrtha.* La dottrina dell'espiazione fondandosi con quella della trasmigrazione, generò il concetto delle anime mutantisi in animali (simbolo degli ostacoli al sacrifizio) e uscenti da queste incarnazioni per la rinascenza. Così si rinasce, per la morale bramanica, in una condizione determinata dagli atti buoni o cattivi di una precedente esistenza. La dot-

trina della metempsicosi combinata coll'espiazione si ha anche in Platone. Evidenti, per l'autore, sono i rapporti fra le origini del male e le formole vediche. L'uomo-sacrifizio vive per le sue funzioni intellettuali, in quanto hanno superato l'ostacolo; esse sono imperfette se da lui ostacolate; ora, se l'ostacolo è il male, il peccato; da esso procedono l'infermità e gli errori dei sensi e dell'intelligenza; ciò negli *upanishadi.* Malgrado il mito di Pandora riposi su questi dati, nei miti ellenici la origine del male ha preso aspetto differente. In ambedue le regioni lo spirito umano fu portato a contentarsi di vane apparenze di spiegazioni per cose che non lo comportavano.

Di tal guisa si è sviluppato l'ascetismo (cap. XII), forma volontaria di espiazione metodica che l'uomo si infligge. Suo primo oggetto non fu la penitenza: *tapas,* indicò dapprima *calore,* manifestazione del sacro fuoco, gran mezzo cosmogonico col quale tutto si può fare. Gran demiurgo fu dapprima Agni, poi i *rishi,* i *pitris,* nell'epoca bramanica personificati, quindi s'intese che i preti potessero per la macerazione volontaria, per la penitenza. Tutti i concetti riferentisi alla vita ascetica furono sviluppo di concetti riguardanti il sacrifizio. Scopo della vita ascetica è la liberazione finale per cui morendo non si sia sottoposti alla trasmigrazione e si sia confusi coll'avvenire universale. Ciò può accadere rompendo ogni legame colla vita dei sensi e con quanto costituisce la personalità: l'*io.* Così si estingue il peccato. Le formule sacre relative all'attività liturgica influirono anche in Grecia (ἀρετή in Esiodo indica *attività*); i moralisti, impossessandosene, le hanno trasformate. In India si sviluppa più tardi il buddhismo col *nirvana,* forma di liberazione. Ognuno diventa asceta quando può; il monachismo si allarga in cenobitismo. Nato in India per circostanze peculiari, pare che sia passato ai Therapeuti, agli Esseni e più tardi al Cristianesimo.

Se le teorie sulla trasmigrazione delle anime sono postvediche, le dottrine cosmogoniche sono di data più recente (cap. XIII). Il *sat,* l'*asat,* l'*essere* e il *non essere* come più tardi furono intesi, dapprima, nei Veda, erano *quello che è,* e *che non è* o il sacrifizio presente o assente. L'autore non ammette che tali astrazioni irrazionali abbiano segnato le prime speculazioni sull'origine delle cose. L'inno al Purusha (X, 90), su cui si è tanto scritto, è soltanto un'allusione al *soma pavamana* e la leggenda cosmogonica

delle Upanishad e dei Brahmanas è ricamata sul tessuto vedico dato da quei passi in cui la forma liturgica prestavasi alla interpretazione trascendentale. Tali leggende sono di due categorie: la creazione del Kama e l'Hiranyagarbha, più tardi si trovano sviluppate nel 1° libro di Manù. In Grecia, per l'autore le teorie cosmogoniche offrono la stessa evoluzione, così pei poeti, come pei filosofi. Le apparizioni o dissoluzioni successive dei mondi, l'autore identifica al sacrifizio unico, permanente, e ai successivi. La dissoluzione avviene pel fuoco considerato estinguibile (leggenda di Aurva) o per l'acqua (diluvio universale). Le leggende greche sono meno dirette: implicano colla distruzione dell'uomo, il mito della creazione e si raggruppano intorno alle teorie dell'espiazione e delle età fondate sulle alternative dell'afania e dell'epifania. Accanto a queste teorie l'autore pone quella della *mâyâ* (rad: *mâ:* edificare, costruire, creare) che nei vedi è libazione come materia prima, edificatrice dell'opera sacra, di cui i *mâyinas,* gli dei si servono per solidificare la brillante costruzione delle loro fiamme. Possessori ne sono anche i demoni che la trattengono onde il suo significato di " inganno, falsità, magìa " dato nell'epoca bramanica. Nella filosofia vedantica indicò le forme illusorie della materia; col Buddhismo fu il nome della madre di Gotama, il quale è la personificazione ultima del fuoco sacro. In Omero ed Esiodo μᾶγα ha uguale significato al vedico *mâyâ.*

Con questo capitolo finisce la ricerca mitologica del signor Paolo Regnaud, che non termina l'opera sua senza iniziare una nuova serie di ulteriori investigazioni intorno alle origini liturgiche della filosofia e della scienza, dell'arte e della letteratura. Che tutte queste manifestazioni dell'attività intellettuale sociale trovino un addentellato primitivo nelle concezioni mitologiche è oggimai un fatto dimostrato. Qui il Regnaud tenta la dimostrazione dell'origine di esse dalla mitologia, come informata all'idea primitiva del sacrifizio e allo sviluppo delle sue pratiche.

Rispetto alle origini della filosofia e della scienza (cap. XIV) l'autore dice che, se dapprima pare strano il rapporto fra le idee già esposte e la filosofia, ciò si deve alla sostituzione del senso generale al particolare. I primi filosofi furono degli esegeti che diedero un significato generale a formole che vi si prestavano; e questi testi furono la guida di una tendenza alla spiegazione della natura. Avuto l'impulso, l'idea camminò da sè, sviluppando

o rettificando, secondo dati logici, la formula iniziale, ed applicando questo metodo alle cause prime ed ai loro effetti, arrivando in seguito alla ontologia cosmologica e fisiologica di cui le Upanishad dànno un primo quadro. Gli elementi di cui in esse si parla sono quelli del sacrifizio, e la spiegazione datane si riferisce al doppio senso reale ed apparente che le cose avevano; gli autori si sono attaccati a questo e ne sono venute su tutte le spiegazioni liturgico-filosofiche. Lo stesso accade in Grecia: traccie di transizione sono negli inni orfici, dove liturgia, filosofia cosmica e fisiologia sono ancora in fratellanza. Coi fisiologi ci troviamo in vista del distacco tra i puri elementi mitologici dell' antica letteratura e quelli d' apparenza cosmogonica e filosofica, e questi ultimi hanno influito sui primi sistemi a partire da Talete, nei quali la consistenza logica è data dall'appropriazione delle formole liturgiche secondo i dati dell'esperienza e della ragione. E qui l'autore esamina le teorie filosofiche che vanno fino ad Empedocle. Malgrado l'autorità dei Veda, i sistemi filosofici ortodossi indiani si svilupparono e si costituirono razionalmente, ed alla scienza toccò un posto nelle grandi teorie dei *sutra*. Le vere scuole filosofiche si fondarono appoggiandosi a veri sistemi: così i Vedantini, i seguaci del *Sâmkhya*, i Pitagorici ed i Peripatetici; in India ebbero carattere dommatico ed abbracciarono scienza e religione; non così in Grecia, dove la fisica e la speculazione si distinsero ed il metodo sperimentale raggiunse l'apogeo con lo Stagirita, la cui opera fu poscia sterilizzata dai suoi discepoli.

Intorno alle origini dell'arte (cap. XV) l'autore osserva che il bisogno di concretare gli oggetti rappresentati dalla descrizione orale, fa sì che l'arte fissi le idee svegliate dal sacrifizio. E qui egli esamina le varie forme: 1° L'inno parla, canta; così, identificate le fiamme del sacrifizio coi sacrificatori, i loro canti rappresentano l'interpretazione degli elementi sacri crepitanti. L' inno dei sacrificatori fu l'emblema artistico della voce degli elementi sacrificali. Dapprima esso consistette in frasi tipiche, le cui varianti produssero le strofe; dalla loro disposizione nacque la cadenza e il ritmo. 2° Le fiamme si agitano e danzano: da qui il coro che è in origine il movimento ritmico del sacrificatore che invita le fiamme sacre da lui rappresentate. Danza e canto associati, armonizzati, diedero origine all'azione teatrale.

3º Dal desiderio di fissare in modo stabile l'immagine ideale dell'elemento sacrificale personificato — o del mito — nasce l'arte figurativa. Infatti tutte le prime immagini sono di divinità, cioè miti, sviluppati nell'India col bramanesimo, non comportando i miti vedici il perfetto antropomorfismo, per la loro qualità apparente di culto delle *forze* naturali. In Grecia, invece, dove a queste furon sostituite divinità antropomorfe, l'arte figurativa nacque e si sviluppò prestissimo. 4º Dagli inni del sacrifizio nasce lo stile poetico. I testi vedici ci dànno la forma più antica nell'India: suoi caratteri principali sono *comparazioni formali* e *sottintesi*. Questi sono causa di miti, poichè se ne perde il significato reale, e per averne il vero senso bisogna trarre la figura dalla figura. La metafora è il marchio poetico. Da ciò l'importanza dell'immaginazione: tale stile nasce dal bisogno di ingrandire l'oggetto di per sè povero. Lo stile vedico è sommario: la prosa bramanica è analitica; essa non impiega immagini e si sviluppa logicamente.

Dopo ciò passiamo al capitolo seguente (XVI), nel quale partitamente si analizzano le origini letterarie. Il sacrifizio è l'unico atto che abbia tradizione letteraria, ed esso è l'inno, illustrazione verbale inseparabile dalla cerimonia. Esso è l'unica forma letteraria proetnica degli Indoeuropei, secondo le vedute del prof. Regnaud. Il Rig e l'Atharva sarebbero perciò i due libri primitivi della razza; la posteriore mutazione della lingua e la mancanza di abilità nel comporre nuovi inni impedirono la formazione di altri canti. Nacque perciò l'esegesi, per spiegare il senso enigmatico di quelli che rimanevano; e si ebbero i *Brahmanas,* commentari che suppongono, e per la lingua e per le idee, assoluta dimenticanza della tradizione. Da questo ingente materiale trassero origine i grandi poemi indiani e la lingua in cui furono scritti, il sanscrito classico. Non diversamente accadde in Grecia, dove la più antica letteratura consisteva in canti liturgici perduti, di cui soltanto rimase il genere; la poesia lirica sarebbe l'erede degli inni sacrificali, di cui ricorda le idee, lo stile, il metro. Parimenti di vecchi inni è stata composta la *Teogonia* e da essi è tratto il materiale poetico di Omero. Di tal che tutte le forme letterarie trovano un addentellato nella liturgia e i componimenti più antichi contengono in sè materiali già preesistenti. Conclusione: se l'*Eneide* è un'imitazione, l'*Iliade,* come

ci dicono le formule che trovansi in Omero, non è interamente immaginazione spontanea.

Nell'ultimo capitolo il signor Regnaud studia, partendo dall'analisi che ne ha fatto il Ploix, i rapporti fra i racconti popolari e la mitologia primitiva e li fa rientrare tutti nella sua teoria dei sacrifizi. Il racconto popolare per lui nasce dai Brahmanas, di cui è la tradizione orale (l' immaginazione popolare sarebbe il prodotto e non la causa), la loro vera origine è letteraria, o, per meglio dire, liturgica. Suoi personaggi sono le libazioni o il fuoco o gli ostacoli del sacrifizio. L'oggetto è l'unione degli elementi sacrificali, o la vittoria del fuoco sugli ostacoli; il teatro d'azione è la libazione oscura; le prove dell'eroe sono le varie fasi del fuoco; i numeri sacri sono quelli che i testi ci dànno per le libazioni, e così via pei particolari i più minuscoli che si riferiscono sempre agli oggetti sacrificali. Uguale sorte tocca nella spiegazione del Regnaud ai maghi ed alle streghe, che discendono dalle personificazioni liturgiche (maschili e femminili) delle sacre fiamme dai crepitii magici, rappresentati dall'inno, dai mantra o formola, per cui il mago vale. Egli solo può recitarla, renderla più o meno efficace. Essa tiene il posto di Dio. E il mago non avendo bisogno di questa entità, dà al racconto un carattere ateo, per cui nel medio evo i maghi sono anatemizzati. Essi rappresentano lo sviluppo ateistico della religione del sacrifizio, di cui il lato teologico e sacro è dato dalla personificazione (sotto una stessa figura) del fuoco sacro e del suo crepitio. Qui si ha la miglior prova, pel nostro autore, che il sacrifizio primitivo era senza Dio e che l'idea non era necessaria a tutti gli sviluppi del suo culto. Con questa affermazione il professor Regnaud chiude le ricerche del suo libro, che posa tutto sull'ateismo iniziale della religione ariana. Egli riassume le fasi della cultura indoeuropea — uscita tutta da una medesima sorgente e la cui tradizione non avrebbe soluzione di continuità — nei seguenti punti: — I. *Stato selvaggio, ignoranza del fuoco, assenza di religione, di tradizione e, in generale, di riflessione intellettuale e morale.* — II. *Invenzione, uso, culto del fuoco. Stabilimento delle prime forme della tradizione per via dell' inno sacro* — III. *Oscuramento della tradizione iniziale, sostituzione simultanea dei miti antropomorfi e del naturalismo all'antico culto del fuoco.* — IV. *Transizione dalla tradizione mitica all'esperienza scientifica.* — V. *Sostituzione della tradizione scientifica alla tradizione mitica.*

*
* *

Tale, nel suo sviluppo, la parte fondamentale della teoria che l'illustre autore sostiene con indiscutibile profondità di dottrina, e svolge con acume critico impareggiabile, con dialettica così stringente da raggiungere talvolta il sofisma. La spiegazione del signor Regnaud — malgrado risolva molti problemi particolari e assodi moltissime questioni di filologia vedica — è però ancora un tentativo e resterà tale finchè i linguisti non avranno vagliato e discusso tutta la parte etimologica, sulla quale questa nuova dottrina dei miti riposa, e finchè gl'indianisti vedologi non si accorderanno sulla intenzionalità degli inni, che, secondo l'opinione generalmente accettata, non celebrano soltanto il sacrifizio, sibbene ancora le forze naturali, nessuna esclusa.

Il sistema adottato da Regnaud, di spiegare, cioè, il Veda col Veda è certamente, fra quanti ve n'ha, il più sanamente scientifico. Certo il Brahmanesimo ha in gran parte falsato lo spirito vedico e fors'anche la lettera. Ma se l'ermeneutica del Rig, ancora bambina, malgrado abbia di molto progredito, c'insegna che, presi alla lettera, molti passaggi di questo libro e degli altri simili non hanno significato razionale, bisogna andar cauti nella interpretazione e risalire dal noto all'ignoto, partire cioè dal significato definitivamente fissato di molti punti conosciuti, per arrivare a tutto ciò che è assurdo ed irrazionale. Or questo non fa il professor Regnaud che, partendo da un'ipotesi che potrebbe sciogliere qualche punto insoluto, sforza, per amor della tesi, il significato dei punti più semplici e più chiari. Nè può sfuggire a tali difetti la parte mitologica di questi libri: il razionale e il sistematico che si vorrebbe sostituire è a scapito della sincerità di essi che molte contradizioni naturalmente debbono contenere; è frutto della fantasia degli investigatori, vittime di fatale suggestione. La sottilità di stile negl'inni vedici, cui credono Regnaud e molti altri, è un'ipotesi molto comoda per la ricostruzione critica, ma non risponde alla condizione intellettuale degli Arii-indiani di mille anni avanti a Cristo.

Inoltre, contro l'opinione dell'autore, il Rigveda non può spiegare tutto il bagaglio mitologico dei popoli cosiddetti ariani, perchè, malgrado sia forse il più antico, non è però il libro primitivo della razza ariana. La religione indoeuropea, presa così come una

unità dalla quale si siano sprigionate le varie mitologie degli Indi, Irani, Greci, Romani, Slavi, Germani, Celti, Armeni, ecc., è ancora un'astrazione filosofica troppo aprioristica, come il non provato concetto della primitiva unità linguistica (1) e quello oramai sfatato dell'unità antropologica di razza, da cui maggiormente deriverebbe l'unità psichica e quindi la mitologica (2). Ma, ammesso anche che un piccolissimo numero di credenze siano state il patrimonio religioso dei vari popoli intesi per indoeuropei, certo non per nulla i migratori passarono attraverso tribù e popolazioni eterogenee e trassero, in processo di tempo, cognizioni di cose e di fatti, e idee e sentimenti che in origine non avevano. Così è certo che la Grecia sentì le influenze semitiche degli abitanti del Mediterraneo; e come la religione di qualunque popolo, la sua non potè, e non avrebbe potuto, restar pura: i miti del mare informino. Nè alla impurità è estraneo il Rig; se gli studi di Brunnhofer hanno qualche esagerazione, non par falso il concetto informatore di essi, che, cioè, nel Rig si siano accolte notizie, tradizioni, fatti venuti da elementi estranei alla razza (3). Il paragone quindi fra il contenuto degl'inni vedici, degli orfici — di autenticità molto dubbia — e dei poemi omerici ed esiodei, quand'anche non fosse per necessità estremamente frammentario, rimane sempre campato a mezz'aria ed ha un limitato fondo di verità.

L'autore, senza l'appoggio di serie ragioni, torna ancora con insistenza ad interpretare come libazioni le parole *sânu* (montagna, cima), *âji* (corsa), *parvata* (montagna, nuvole), *vyoman* (cielo, acqua, atmosfera), *gravân* (pietra), *pr'ithivi* (la larga, la terra). Se *gopâ* (pastore) è colui che beve il latte di vacca, non è detto che per vacca s'intenda sempre la libazione, nè è chiaro che *mantra* sia il testo vedico, la parte recitativa come *espressione del crepitio del fuoco sacrificale*; così se l'epiteto *dyôs* è attribuito ad Agni, ciò non esclude il suo valore assoluto; ed è un pretto non senso *dyavapr'ithivi,* interpretato quale unione del fuoco con la

---

(1) B. Delbrück, *Introduzione allo studio della scienza del linguaggio,* trad. di P. Merlo, pag. 146-147. Torino, 1881.

(2) O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte.* Jena, 1890.

(3) Brunnhofer, *Iran und Turan.* Leipzig, 1889. — *Urgeschichte der Aryer in Vorder-und Centralasien.* Leipzig, 1890.

libazione, ove non si voglia ammettere che tale significato sia nato dopo, con la liturgia posteriore; il che non è. All'autore ripugna di vedere nella unione il culto chtonico che crede sia un riflesso del sacrificale. Or io mi domando: non vediamo forse noi la coppia terra-cielo celebrata presso popoli agli estremi gradini della scala sociale, come in quasi tutta l'America, dove Uroni, Mingo, Irochesi, Canadiani, Lénopé, Comanchi, Chipway, Algonkini; e presso Samoyedi, Tonguesi, Mongoli, Finni, o nella Polinesia centrale, nella Nuova Zelanda e in Guinea? E in civiltà più elevate non ritroviamo questo stesso culto presso i Cinesi, in Caldea, a Babilonia, al Messico, al Perù, in Egitto? Perchè si sarebbe sviluppato dal fuoco, e non dovrebbe essere un culto diretto? Per intanto, ammettere che dall'India questo culto si sia sparso per tutto l'orbe terraqueo, quando l'evoluzione era compiuta, non possiamo: ciò ripugna al più elementare senso comune.

Che la pyrolatria abbia avuto una grande influenza nella costituzione organica della famiglia patriarcale e dello sviluppo di essa, non è alcun mitologo che possa seriamente contestare; ma che nel sacrifizio, suo esponente, si riassuma tutta l'attività psichica primitiva e che da esso discenda tutto il lavorio intellettuale e morale dell'umanità ariana; che dalla liturgia traggano vita tutti i miti, la letteratura, la scienza, le arti, la filosofia, i racconti popolari, e intorno alle sue pratiche si fossilizzi il linguaggio proetnico, questo è, contro gli sforzi logici del Regnaud, non ancora dimostrato. L'illustre professore della facoltà lionese non ha pensato alla esagerata interpretazione di riti e pratiche sacrificali che egli dà e che sono contrari alla psicologia ed alla storia religiosa dell'umanità. Molte più cure e molti terrori hanno invero i popoli barbari per concentrare le loro idee sul fuoco, insieme col culto del quale, e forse prima, molti miti sono già germogliati ed altri nuovi vengono fuori indipendentemente da esso.

Ma dato pure, e non concesso per quanto si è detto, che sia come il professor Regnaud vuole, la sua opera non è nuova pel metodo adoperato, che è, come si è detto, comune a tutti i linguisti; nè (quantunque l'autore non cerchi nel suo libro la vera origine dei miti e dei culti, la tendenza psichica, cioè, ad entificare ed animare tutto il circostante) per aver trovato che la

tradizione extra-scientifica abbia origine fuori della scienza — uno dei veri già da lunga pezza acquisiti al corredo delle idee positive (1) — nè ancor meno per aver riassunto nel sacrifizio ogni movente mitologico. Ammettendo la connessione e l'analogia nelle formazioni mitiche, il libro del Bergaigne (2) mena alle stesse conclusioni. V'ha una differenza; mentre questi vede nel sacrifizio terreno una imitazione dei fenomeni celesti, il nostro autore, più rettamente positivista, considera il sacrifizio in sè, nei suoi elementi reali, nelle sue parti essenziali, e in essi, come già si è visto, cerca l'addentellato di tutti i miti. In ciò e nell'elemento comparativo filologico e glottologico sta la vera originalità di quest'opera che giustamente susciterà attorno a sè larga discussione e si attirerà la scomunica degli ortodossi dell'indianismo e degli iconoclasti del metodo linguistico applicato alla mitologia, siano antropologi che evemeristi. Forse fremeranno di compiacimento le ossa del compianto Fustel de Coulanges, che vide in parte nel culto del fuoco l'origine religiosa della famiglia e dello Stato, e larga approvazione riscuoterà dal professor Leist, che è oggi il più autorevole seguace di questa dottrina. Ma il vero, alla cui caccia Paolo Regnaud si è con tanta arditezza lanciato, è, senza dubbio, ancora nascosto. La teoria che egli sostiene con l'accanimento di un lottatore, reso animoso dalle armi impareggiabili che adopra, cosciente del proprio valore e delle proprie forze, non può per ora convincere gli studiosi dei miti, liberi da ogni pregiudizio di scuola e da qualunque schiavitù che non sia quella della ragione.

Messina, settembre '94.

---

(1) T. Vignoli, *Mito e scienza*. Milano, 1879.

(2) A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*. Paris, 1878.